

DIE ANTICHRISTLICHEN TRAKTATE VON KELSOS, PORPHYRIOS UND JULIAN UND IHRE REZEPTION IN DER AUFKLÄRUNG

Winfried Schröder¹

ABSTRAKT: Einer verbreiteten Ansicht zufolge sah sich das Christentum in der Aufklärung Einwänden ausgesetzt, die vom Standpunkt einer ihm fremden — neuzeitlichen — Rationalität aus entwickelt wurden und daher als anachronistisch und unangemessen zurückzuweisen sind. Tatsächlich jedoch griffen Religionskritiker der Aufklärung immer wieder auf Argumente zurück, mit denen bereits in der Spätantike Philosophen wie Kelsos, Porphyrios, Hierokles und Julian Apostata aus einer zeitgenössischen Perspektive dem Christentum entgegengetreten waren. Der Einfluss dieser spätantiken Philosophen auf die Religionskritik der Aufklärung wird exemplarisch anhand der Debatten über die Autorität der biblischen Offenbarung, der Wunderdiskussion und der Auseinandersetzung mit dem christlichen Moralverständnis dargestellt.

SCHLÜSSELWÖRTER: Spätantike Philosophie, Aufklärung, Ethik, Christentum.

ABSTRACT: While ancient philosophy of both the classical and the Hellenistic period (Epicurus, Lucretius, Cicero) has always been recognized as an important source of inspiration for the Enlightenment philosophy of religion, the influence of sources of late antiquity has been largely neglected. However, an investigation of 17th- and 18th-century sources reveals the pervasive influence of antichristian arguments developed by Celsus, Porphyry and Julian Apostata (2nd — 4th century). Anthony Collins, Hermann Samuel Reimarus, Voltaire and other Enlightenment critics of Christianity drew upon the ideas of these middle- and neo-platonists, thereby adding substantially to the force of their objections against the biblical revelation, the belief in miracles and the Christian conception of morality.

KEYWORDS: Hellenistic Philosophy, Enlightenment, Ethics, Christianity.

„On renouvelle tous les jours les attaques que l'empereur Julien, les philosophes Celse et Porphyre livrèrent dès les premiers temps à nos saintes vérités“ (Voltaire, alias 'Jean Patourel jésuite', an Helvétius 25. 8. 1763)

Immer wieder stößt man in der Religionsphilosophie der Aufklärung auf Begriffe, Denkmotive und Argumente, deren Herkunft aus der Antike unverkennbar ist. Ganz besonders gilt dies für die Religionskritik der Epoche, die in hohem Maße Epikur, Lukrez und Cicero verpflichtet ist. Während der Einfluss dieser Philosophen der vorchristlichen Ära wohlbekannt ist und seine Aufarbeitung durch die philosophiehistorische Forschung als geleistet gelten kann, hat das Erbe *spätantiker* Autoren weit weniger Aufmerksamkeit gefunden. Damit fehlen in dem landläufigen Bild der Religionskritik der Aufklärung die Anregungen gerade jener Philosophen, die das sich im römischen Imperium verbreitende Christentum aus *zeitgenössischer* Perspektive wahrnahmen und zu ihm Stellung bezogen. Namentlich die Spuren, die die kaiserzeitlichen Platoniker Kelsos, Porphyrios und Kaiser Iulianus (‚Julian Apostata‘) in der neuzeitlichen Religionskritik hinterlassen haben, und die Impulse, die von ihren Schriften ausgingen, sind nicht erforscht. Ganz verwunderlich ist die Vernachlässigung der spätantiken Kritiker des Christentums nicht. Denn anders als die Briefe und die Spruchsammlung Epikurs, das Lehrgedicht des Lukrez oder Ciceros *De natura deorum* und *De divinatione* liegt keiner dieser spätantiken Texte zur bequemen Lektüre bereit. Weder Kelsos' *Wahres Wort* (vAlhqh.j lo,goj) noch Porphyrios' *Gegen die Christen* (Kata. Cristianw/n) noch

Julians *Gegen die Galiläer* (Kata. Galilai,wn) ist auch nur annähernd intakt überliefert.² Von allen drei Texten haben sich nur verstreute Bruchstücke erhalten. Es empfiehlt sich daher, zunächst einen gerafften Überblick über die wichtigsten Daten bezüglich der Präsenz der spätantiken Quellen im 17. und 18. Jahrhundert (I.) zu geben, bevor anhand ausgewählter Beispiele³ darauf eingegangen werden kann, wie die in ihnen entwickelten Thesen und Argumente die philologische (II.) und philosophische (III.) Kritik der Aufklärer am Christentum inspiriert haben. In einer abschließenden Zusammenschau (IV.) soll gezeigt werden, dass Voltaire mit seiner als Motto zitierten Bemerkung⁴ mehr als bloß ein launiges Bonmot geliefert hat.

I

„Man möchte nur wünschen“, klagte Hermann Samuel Reimarus um die Mitte des 18. Jahrhunderts, „daß uns die Kirchenväter nicht zugleich ihrer Gegner Bücher aus den Händen gebracht hätten. Denn nun wissen wir nichts, oder doch wenig Zuverlässiges, von Celsi, Porphyrii [...] und vieler anderer Heyden [...] Schrifften und deren Inhalt [...]. Wer kann denn nun wohl eine treue Nachricht von der Leute Meynung, Gründen, und Einwürffen wieder das Christenthum aus dieser Asche herausfinden?“⁵ Tatsächlich hat keine der spätantiken antichristlichen Schriften die christlichen Vernichtungsmaßnahmen intakt überdauert, die mit Kaiser Konstantins Erlass, die Porphyrios-Handschriften zu verbrennen,⁶ einsetzten. Betroffen waren die drei Philosophen bzw. philosophisch gebildeten Autoren unter den

frühen Opponenten des Christentums hiervon allerdings in unterschiedlichem Maße. Während Kelsos und Julian immerhin anhand von längeren zusammenhängenden Textpartien studiert werden konnten, war man im Falle von Porphyrios auf spärliche Bruchstücke angewiesen. Die editorischen Bemühungen und die Sammlung der erhaltenen Fragmente setzten schon früh, ansatzweise bereits im 16. Jahrhundert, ein und machten die Schriften von Kelsos, Porphyrios und Julian schon vor der Epoche der Aufklärung ungefähr in dem Umfang, in dem sie uns heute vorliegen, zugänglich.

Zeitlich und was die Quantität des Überlieferten angeht, steht der Mittelplatoniker Kelsos, „das Schwein, das es als erstes wagte, mit seiner dreckigen Schnauze gegen das Morgenlicht der Wahrheit anzugrinsen [adversus exorientem veritatis lucem grunnire sordido ore]“,⁷ an erster Stelle. Seine um 180 entstandene Schrift *Wahres Wort* ist immerhin zu einem erheblichen Teil in Origenes' Widerlegungsschrift *Contra Celsum* erhalten, die einen Eindruck von der Bandbreite der Einwände gegen das Christentum — die Heilige Schrift insgesamt, einzelne biblische Geschichten wie bestimmte Lehrinhalte — gibt. Origenes' *Contra Celsum* lag seit dem 15. Jahrhundert in zahlreichen Separat- und Gesamtausgaben vor; hinzukamen Übersetzungen, vor allem die ins Französische von Élie Bouhérieau⁸ und die kommentierte deutsche Übertragung von Johann Lorenz Mosheim.⁹

Als der „ohne Zweifel gefährlichste“¹⁰ Angriff auf das Christentum galt allgemein die Schrift *Contra Christianos* des Plotin-Schülers Porphyrios. Die Anstrengungen seiner christlichen Gegner, alle Spuren seines Werkes zu tilgen, waren von fast vollständigem Erfolg gekrönt. Selbst die drei bezeugten

Widerlegungsschriften (von Eusebios von Kaisareia, Methodios von Olympos und Apolinarios von Laodikeia) wurden vollständig vernichtet. Die Fama des Buches ließ bis ins 18. Jahrhundert Gerüchte von doch noch vorhandenen Manuskripten aufkommen und spornte die Handschriftensucher vergeblich an; noch Lessing bezog sich auf die von Isaak Vossius ausgestreute Meldung, der Großherzog der Toscana halte ein Manuskript sekretiert in der Florentiner Biblioteca Laurenziana (in der „Bibliotheca Magni Ducis“¹¹). Eine erste Bestandsaufnahme nahm Lucas Holstenius vor, der im Jahre 1630 in einer mehrmals nachgedruckten Monographie über den Philosophen (*De vita et scriptis Porphyrii*¹²) immerhin 15 Porphyrios-Fragmente wieder ans Licht holte. Kein Geringerer als Hugo Grotius hat etwa gleichzeitig in Zusammenarbeit mit seinem gelehrten Freund Nicolas-Claude Fabri de Peiresc Fragmente und Testimonien in einer Handschrift (*Ex Porphyrio in Christianos*) zusammengetragen, die zumindest in einer ersten Fassung im Jahre 1635 fertiggestellt war.¹³ Anthony Collins¹⁴ und anderen aufmerksamen Lesern der Grotius-Korrespondenz entging das dort mehrmals erwähnte Porphyrios-Projekt nicht. Nach dem Tode von Peiresc im Jahre 1637 verschwand das Manuskript in dessen Nachlass, in dem es, bis heute ungedruckt, verwahrt wird.¹⁵ Ganz folgenlos für die Aufklärung blieben Grotius' Bemühungen in dessen nicht. Sie flossen in seine vielgelesenen exegetischen Arbeiten zum Alten und Neuen Testament ein, deren Leser auf diesem Wege von Porphyrios' Großtat auf dem Felde der philologischen Bibelkritik, seiner Spätdatierung des Buches *Daniel*, erfuhren.¹⁶ Im 18. Jahrhundert waren die Porphyrios-Fragmente leicht greifbar in Johann Albert Fabricius' Nach-

druck von Holstenius' *De vita et scriptis Porphyrii* in seiner *Bibliotheca Graeca*,¹⁷ sowie in Nathaniel Lardners seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mehrmals erschienenem, auch ins Deutsche übersetzten Werk *The credibility of the gospel history*.¹⁸

Kaiser Julians Schrift *Contra Galilaeos* wurde wie das Werk des Kelsos durch einen christlichen Apologeten, Kyrillos von Alexandria, vor dem gänzlichen Untergang bewahrt. Kyrills Schrift *Contra Iulianum*, die allerdings ihrerseits nicht vollständig überliefert ist, lag in mehreren Ausgaben seit dem 16. Jahrhundert vor. Als Gegner des Christentums äußert sich Julian auch in einigen anderen Schriften seines recht umfangreichen, seit dem 16. Jahrhundert mehrmals gedruckten Werkes.¹⁹ Die für lange Zeit maßgebliche Edition legte 1696 Ezechiel Spanheim²⁰ vor. Eine weite Verbreitung erfuhr die französische Übersetzung von *Contra Galilaeos* des Marquis d'Argens,²¹ die erstmals 1764 erschien und oft nachgedruckt wurde.

Neben Kelsos, Porphyrios und Julian wurde in der Aufklärung auch Hierokles (Sossianus Hierocles), ein Zeitgenosse und aktiver Teilnehmer der Diokletianischen Christenverfolgung rezipiert, dessen Schrift *Philalethes logos* (Filalhqh.j lo,goj) bis auf eine Handvoll Bruchstücke bei Eusebios (*Contra Hieroclem* 1f.) und Laktanz (*Institutiones divinae* V, 2f.) verloren ist. Diese sind thematisch auf das Wunderproblem beschränkt und enthalten kaum mehr als den polemischen Vergleich Jesu mit dem wundertätigen Neupythagoreer Apollonios von Tyana.²² Eusebios' *Contra Hieroclem* lag seit dem frühen 16. Jahrhundert in mehreren Drucken und Übersetzungen vor; zu Beginn des 18. Jahrhunderts stellte Gottfried

Olearius²³ diese Schrift mit weiteren einschlägigen Quellen und Zeugnissen in einer kritischen Ausgabe zur Verfügung.

Weitere Kenntnisquellen über die pagane Reaktion auf das Christentum waren einige materialreiche Gesamtdarstellungen aus der Feder christlicher Apologeten. Die Reihe beginnt im späten 16. Jahrhundert mit Domenicus Mellinus' *In veteres quosdam scriptores, Malevolos Christiani nominis obtretractores* (1577) und dem oft nachgedruckten *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (¹1583) von Philippe Duplessis-Mornay. Reichhaltige Fundgruben waren Pierre-Daniel Huets *Demonstratio evangelica* (¹1679) und Alnetanae *quaestiones de concordia rationis & fidei* (¹1690), Edward Stillingfleets *Origines sacrae* (¹1662) und Ralph Cudworths *The True Intellectual System of the Universe* (¹1678), von denen jeweils mehrere Auflagen und Übersetzungen vorlagen, sowie die gelehrten Arbeiten von Christian Kortholt, vor allem der gut 700 Quart-Seiten starke *Paganus obtretractor* von 1698²⁴ und schließlich historiographische Großwerke wie Bruckers Philosophiegeschichte oder Fabricius' *Bibliotheca Graeca*.²⁵

Damit stand den Religionskritikern der Aufklärung ein reiches, zugleich aber heikles argumentatives Arsenal zur Verfügung. In mehr als einer Hinsicht bot sich den Lesern des 18. Jahrhunderts in diesen Texten der spätantiken Autoren geradezu das Gegenbild einer aufgeklärten Haltung („enlightened understanding“²⁶) in Religionssachen. Ganz und gar fremd musste ihnen der ins Religiöse changierende Mittel- bzw. Neuplatonismus sein, der als metaphysische Grundlage der Christentumskritik vor allem bei Kelsos und Julian offenkundig ist. Die platonische Geistmetaphysik, deren Exponent auch Porphyrios²⁷ war, war weithin geradezu

als philosophische Schwärmerei („philosophia fanatica“²⁸) diskreditiert. Unvereinbar mit dem Projekt einer unvoreingenommenen Prüfung überkommener religiöser Doktrinen war zudem der allen drei Platonikern gemeinsame Traditionalismus. Statt den den Christen Glauben zu schenken, die „von den väterlichen Sitten abtrünnig geworden sind“ (Porphyrios, Frg. 1), müsse man „den alten Führern und heiligen Männern“ folgen (Kelsos VII, 41). Eine solche Autoritätshörigkeit, die der blinden Gefolgschaft der Pythagoreer gegenüber dem, was ihr Lehrer „selbst gesagt [auvto.j e;fa]“²⁹ hat, aus der Sicht mancher Leser nicht nachstand, drohte diejenigen zu kompromittieren, die sich auf diese Gewährsmänner beriefen. Eine Zumutung war auch die ambivalente Stellung zum Wunder, sowie zur Dämonologie und Theurgie, die allen drei spätantiken Platonikern vorgehalten wurde. Entsprechend fertigte George Berkeley nicht nur Julian („a prating, superstitious sort of man“), sondern auch den in dieser Hinsicht vergleichsweise Zurückhaltendsten der drei Philosophen, Porphyrios, als einen abergläubischen Obskuranten ab.³⁰ Ähnlich urteilte Lessing über „die abgeschmackte Philosophie des Celsus, und die noch weit tollere des Porphyrius“ und deren „elende Verteidigungen der heidnischen [Religion]“.³¹ Insofern waren die drei spätantiken Philosophen für die Religionskritiker der Aufklärung keineswegs makellose Bundesgenossen in ihrem Kampf gegen das Christentum. Und doch boten ihnen ihre Hinterlassenschaften argumentatives Material in Fülle, das von ihnen, beginnend mit Jean Bodins *Colloquium heptaplomeres*³² im späten 16. Jahrhundert, vielfach genutzt wurde.

II

Die tragende Funktion, die dem sogenannten Weissagungsbeweis in der christlichen Apologetik seit jeher und noch im 18. Jahrhundert zugewiesen wurde, stellte Philosophen, die sich in ein begründetes Verhältnis zum Christentum setzen wollten, vor Aufgaben, die jenseits ihres Metiers lagen. Sie verlangte von ihnen ein philologisch-exegetisch abgesichertes Urteil über jene alttestamentlichen Stellen, die als Weissagungen des Messias aus Nazareth herangezogen wurden. Einer Stellungnahme zu diesen Stellen und zur typologischen Schriftauslegung überhaupt konnte nicht ausgewichen werden, weil mit der Messianität und Göttlichkeit Jesu zugleich die Wahrheit seiner Lehren als verbürgt galt. Vor diesem Hintergrund musste ihnen der Umstand willkommen sein, dass sich unter den Fragmenten aller drei Heiden einschlägige Kommentare erhalten haben. Ganz besonders gilt dies für Porphyrios, dessen Seriosität aufgrund seiner Atthesen auch *paganer* Pseudepigrapha wie der *Apokalypse des Zoroaster*³³ schwer zu bestreiten war und dessen philologische Kompetenz in allen Lagern der Religionsdebatten der Frühneuzeit anerkannt war — und lange darüber hinaus: Noch Harnack sah ihn auf Augenhöhe mit der Bibelwissenschaft seiner Zeit.³⁴

Unter den zahlreichen Aufklärern, die sich kritisch mit dem Weissagungsbeweis auseinandergesetzt haben — von Jean Bodin, dem Ahnherren der aufklärerischen Religionskritik im späten 16. bis zu Ludwig Paalzow am Ende des 18. Jahrhunderts³⁵ —, nimmt Hermann Samuel Reimarus eine besondere Stellung ein. In der Abfolge seiner Schriften bildet

sich unmittelbar ab, wie dieses Argument für die Wahrheit des Christentums seine Überzeugungskraft einbüßte³⁶ und welche Rolle die einschlägigen Fragmente der drei paganen Philosophen dabei spielten. In einer im Jahre 1731 am Hamburger Johanneum gehaltenen Vorlesung hatte Reimarus sich die *Rettung der im Neuen Testament herangezogenen alttestamentlichen Weissagungen* zum Ziel gesetzt. Seine hier noch gezeigte Zuversicht, die „Heiden“ in die Schranken weisen zu können, „die schamlos bestreiten, sie hätten im gesamten Alten Testament auch nur irgendeinen Hinweis auf Christus gefunden“,³⁷ verlor sich bald. Die erneute Lektüre ihrer Schriften und von Anthony Collins' Arbeiten zur typologischen Schriftauslegung³⁸ veranlasste ihn, seine Haltung zum Weissagungsbeweis zu überdenken und wenige Jahre später, in der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, diesem die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Sicher hatten daran auch die Fragmente der drei spätantiken Autoren einen nicht geringen Anteil. Ablesbar ist er an den zahlreichen Bezugnahmen auf sie in der *Apologie*. Gerade im Detail fällt auf, welch großen Wert Reimarus in der *Apologie* darauf legt, sich des Urteils der drei Heiden zu vergewissern, vor allem bezüglich der Schlüsselstellen *Jesaja* 7,14 („Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären“; auf Jesus bezogen in *Matth.* 1,22f.) oder *Hosea* 11,1 („Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“; in *Matth.* 2,14f. auf Jesus bezogen).³⁹

„Der heydnische Weltweise Celsus [...] wirfft den Christen, an verschiedenen Stellen [II,28.29.30, VII,2], die Mißdeutungen der Propheten auf Jesum, und die Nichtigkeit ihrer allegorischen Erklärungsart, vor. Eben das Urtheil

fället Porphyrius [Frg. 39] von den mystischen Erklärungen, welche Origenes und die Schreiber des N. T. brauchen: er meynt aber, bey dem Origene sey es eine Nachahmung der allegorischen Deutungen, worin einige Weltweisen die Mysteria Graecorum verwandelt hätten. Der Kayser Julianus [Frg. 101] schmäht [...] die Mißdeutung der prophetischen Stellen; und sagt unter andern: Was Matthäus aus dem Hosea auf Jesum gezogen habe, Aus Egypten hab ich meinen Sohn gerufen, das hieße nichts anders, als der Einfalt der Heyden, welche gläubig geworden, spotten.“⁴⁰

Nirgends war die Absicherung des Wahrheitsanspruchs des Christentums durch die alttestamentlichen Weissagungen so problematisch wie im Falle des Buches Daniel. Denn Porphyrios hatte den (heute allgemein anerkannten) Nachweis geführt, dass dieser Text keineswegs aus der Zeit des babylonischen Exils, sondern aus der Epoche des Antiochos IV. Epiphanes, also aus dem letzten Viertel des 1. vorchristlichen Jahrhunderts stammt.⁴¹ Damit waren die in ihm enthaltenen Prophetien als plumpe *vaticinia post eventum* entlarvt. Als nachgerade fatal erwies sich der Umstand, dass Jesus selbst sich mehrmals auf ihn berufen hatte. Seine Ankündigung des Weltendes, „von dem gesagt ist durch den Propheten Daniel“ (*Matth.* 24, 15f.), stützte er ebenso auf ihn (*Daniel* 9,27 u. 11,31) wie seine Vorhersage des Auftretens des Antichrist (nach *Daniel* 7,8) und dessen Überwindung durch den „Menschensohn“.⁴² Indem Reimarus — wie auch Collins und viele andere⁴³ — sich die Datierung, „welche Porphyrius längst vorgetragen“, zu eigen machte, wonach „Daniels Buch erst nach den Zeiten des Antiochus Epiphanes geschrieben sey“,⁴⁴ konnte er das Ansehen des Neuen Te-

stamentes grundsätzlich erschüttern. Mehr noch: Sogar die Autorität Jesu war infragegestellt, der offensichtlich von der Authentizität der Daniel-Propphetien überzeugt war und nicht wusste, dass er es mit einem Autor der Makkabäerzeit zu tun hatte, also mit einem „Schreiber nach allen diesen factis, der ihnen, unter Daniels Namen, die Gestalt einer alten Weissagung gegeben“.⁴⁵

Zur Absicherung seiner bibelkritischen Thesen, ob es nun um die Spätdatierung des Daniel-Buches oder die Illegitimität der typologischen Deutung alttestamentlicher Stellen ging, konnte Reimarus sich auf Arbeiten von Collins und anderen Autoren seiner Zeit berufen. Und er hätte es dabei bewenden lassen können. In auffälliger Weise ist er jedoch darum bemüht, den Einklang der modernen Sicht — seiner eigenen und derjenigen von Collins — mit derjenigen der drei spätantiken Autoren zu belegen. Warum er dies tut, ist nicht schwer zu sehen: Abgesehen von der zusätzlichen Absicherung seiner bibelkritischen Thesen erfahren diese durch die Urteile, die die drei antiken Gewährsmänner aus einer *zeitgenössischen* Perspektive fällten, eine Verschärfung. Sie geht deutlich über die Schlussfolgerungen hinaus, die sich aus den exegetischen Befunden moderner Interpreten ziehen lassen: Die Überzeugung von der Authentizität des Daniel-Buches oder die Ansicht, Jesaias Wort von der jungen Frau, die ein Kind gebären wird, beziehe sich auf die Jungfrau Maria, sind alles andere als unschuldige, der antiken Mentalität geschuldete Meinungen. Es handelt sich nicht nur, wie von Collins zu lernen war, um „kräftige Irrthümer“, sondern um schon damals durchschaubare Irrtümer, also um „Betrügereyen“.⁴⁶ Und vollends offenbart der Rekurs

auf „verdächtige Schrifften“ und die „falsche[n] Deutungen derselben“ die „schlechte Aufrichtigkeit“ der Kirchenväter, deren Wurzel die „allgemeine Maxime zum Lügen, zur *pia fraude*“ ist.⁴⁷

III

Bei flüchtiger Lektüre erweckt die Hinterlassenschaft von Kelsos, Porphyrios und Julian über weite Strecken den Eindruck einer *interreligiösen* Konfrontation, in der die drei Philosophen als Apologeten der Religion ihrer Väter auftreten. Näher besehen fällt jedoch inmitten des Schlagabtauschs über ehrwürdige Traditionen, heilige Bücher oder Kultformen eine Reihe *philosophisch* relevanter Streitpunkte auf, um die es in den spätantiken Kontroversen auch ging. Unter ihnen sind es vor allem die Dissense bezüglich zweier Begriffe, die für das Selbst- und Weltverständnis der antiken Kombattanten von ebenso zentraler Bedeutung waren wie sie es später für die Philosophen im Zeitalter der Aufklärung sein sollten. Ein für das religiöse Weltbild zentraler und auch die Philosophie zur Stellungnahme herausfordernder Fragenkomplex ist mit dem Begriff des Wunders verbunden. Ein weiterer Differenzpunkt ist mit der Frage markiert, was es heißt, ‚gut‘ und ‚richtig‘ zu handeln bzw. ‚gerecht‘ zu sein.⁴⁸

Was die Frage nach der Möglichkeit von Wundern angeht, stehen alle Teilnehmer der spätantiken Debatten dem ersten Eindruck nach auf gemeinsamem Boden; ja es scheint, dass die paganen Philosophen von dem in der Spät-

antike grassierenden Wunderglauben in gleichem Maße infiziert waren wie ihre christlichen Kombattanten. Ganz unbefangen bezieht sich etwa Kelsos auf einen göttlichen Mann, den Hyperboreers Abaris, der „mit einem Pfeil durch die Luft flog“ (III,31), oder auf Wunderheilungen in den Tempeln (VIII,45). Der Thaumaturg *par excellence*, Apollonios von Tyana ist in den Fragmenten der drei paganen Platoniker (Porphyrios, Frg. 4; Hierokles, bei Eusebius: *Adv. Hier.* 2) allgegenwärtig. Julian beruft sich auf Orakel durch „Vogelstimmen“ (Fr. 89) und weist Wunderskeptiker mit dem Hinweis zurück, es sei „richtig, den Überlieferungen der Städte zu glauben statt spitzfindigen Leuten, deren kümmerliche Seele hyperkritisch [drimu,] ist“ (Orat. V, 161B). Alle diese staunenerregenden, ungewöhnlichen und statistisch seltenen Ereignisse verbleiben aus der Sicht von Kelsos, Porphyrios und Julian ganz im Rahmen der natürlichen kosmischen Ordnung, zu der — auch aus christlicher Sicht — Dämonen gehören, die an solchen Geschehnissen zumeist beteiligt sind.

Und doch stößt man auf eine scharfe Trennlinie zwischen dem paganen und dem christlichen Wunderverständnis, wenn man die Begrifflichkeit sowie die konkreten Beispiele in den einschlägigen Quellen durchmustert: Für die paganen Philosophen ist der Bereich des nicht Gewöhnlichen und Wunderbaren durch das „Gesetz der Ordnung [th/j euvtaxi,aj no,moj]“ des Kosmos (Porphyrios, Frg.35) begrenzt. Wo diese Grenze verläuft, markieren paradigmatische Fälle wie die Wiederherstellung eines „ganz und gar verwesten Körpers“ in seine „ursprüngliche Struktur [su,stasij], aus der er aufgelöst wurde“.⁴⁹ Solche Totener-

weckungen, von denen die Christen erzählen, gehören in die Kategorie des „Naturwidrigen [ta. para. fu,sin]“ (Kelsos V,14) und somit Imaginären.

Auch wenn die spätantiken Platoniker den Bereich des im Kosmos Möglichen weit bemessen und insbesondere mit Zauberei und dämonischem Wirken rechnen, kennen sie gleichwohl den strikten, auch in den neuzeitlichen Diskussionen maßgeblichen Begriff des Wunders als Verletzung der Naturordnung — und bestreiten die Realität entsprechender Vorkommnisse. Edward Herbert of Cherbury, ein gründlicher Leser der spätantiken Autoren, brachte diesen gemäßigten Wunderglauben mit einer auf Humes Unterscheidung zwischen „marvel“ und „miracle“ (im 10. Kapitel der *Enquiry concerning human understanding*) vorausweisenden Distinktion auf den Begriff: Die heidnischen Philosophen glaubten zwar an manch ein erstaunliches und wunderbares Ereignis („mirum“ / „mirabile“) — ein die natürliche Ordnung durchbrechendes Wunder im strengen Sinne (ein „miraculum“ wie „the raising of Lazarus“) jedoch hielten sie nicht für möglich.⁵⁰ Zu diesem auf die Spitze getriebenen Wunderglauben der Christen, dessen Grenzenlosigkeit gerade das heilsgeschichtlich zentrale Wunder der Auferstehung Jesu grell belegt, haben Kelsos, Porphyrios und Julian Stellungnahmen hinterlassen, mit denen sie ihren Lesern im Zeitalter der Aufklärung wichtige Argumente bereitstellten.

Gewiss verdankt sich die Wunderkritik der Aufklärer philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen ihrer eigenen Epoche, namentlich der Instauration des neuzeitlichen Weltbildes. Dennoch war der Umstand,

dass bereits bei den Alten eine aus dem Gedanken der unverletzlichen Naturordnung sich speisende Wunderskepsis anzutreffen ist, in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen belegte er, dass es sich bei der neuzeitlichen naturphilosophischen Wunderkritik keineswegs um eine anachronistische Applikation neuzeitlicher Wissenschaftsstandards auf die angeblich ganz fremde Mentalität der Spätantike handelt. Zum anderen warf er ein scharfes Licht auf die Tatsache, dass die „Mährlein aus den alten fabelhaften Zeiten“⁵¹ bereits zu ihrer Zeit, in der Spätantike, keineswegs als Ausdruck einer normalen, gar philosophisch respektablen Überzeugung galten, sondern im Gegenteil typische Phänomene des abergläubischen Weltbildes subkultureller und bildungsferner (Kelsos II,55) Milieus: „Die Wunderthaten waren zu der Zeit eine verächtliche Sache“.⁵²

In der Debattenlage des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die Aufklärer sich mit der Überzeugung von der Singularität der Wunder Jesu konfrontiert sahen, lieferten die Kommentare von Kelsos, Porphyrios und Julian einen weiteren wichtigen Beitrag. Sie ermöglichten eine Situierung der Wunder Jesu im Kontext einer Zeit, die sich durch eine „ungeheure Menge von Wundertätern [magorum ubertas et copia]“⁵³ auszeichnete. An erster Stelle steht der neupythagoreische Thaumaturg Apollonios von Tyana, eine historische, mit Jesus etwa gleichzeitige Figur. Von seinen Wundern, allesamt *unterhalb* der Schwelle der Suspendierung der natürlichen Ordnung (vgl. Anm. ☺☺), berichten zahlreiche antike Texte. Die Bezugnahmen auf den wundertätigen Mann — von punktuellen Verweisen⁵⁴ bis hin zu Büchern wie Charles Blounts kommentierter Teil-

übersetzung von Philostratos' Lebensbeschreibung⁵⁵ oder Christian Ludwig Paalzows Dialog *Hierokles*⁵⁶ — sind nicht zu zählen. Der Refrain ist stets der gleiche: Die *mirabilia* des Apollonios stehen denen Christi nicht nach, und doch leitete jener aus ihnen nicht den Anspruch ab, ein Gott zu sein. Besäßen demgegenüber Wunder die ihnen von den Christen zugesprochene Beweiskraft im Hinblick auf die Göttlichkeit dessen, der sie wirkt, „was spräche dann dagegen, dass ein beliebiger Oberzauberer sich für einen Gott ausgäbe?“⁵⁷ Der Wunderbeweis, den die theologische Apologetik noch des 18. Jahrhunderts allgemein hochschätzte, erweist sich somit in religionskomparatistischer Perspektive als prinzipiell untaugliches Argument für die Wahrheit des Christentums und die Göttlichkeit seines Stifters. Hinzukommt das mehr als ungünstige Licht, in das die zentralen heilsgeschichtlichen Wunder (*miracula*, Wunder im strengen Sinne) dadurch gerückt werden, dass schon Kelsos die Auferstehung Jesu mit den Mythen von Kleomedes von Astypalaia (III,33) verglich⁵⁸ und der „Jungfrauengeburt [prospoi,hsij evk parqe,nou]“ die „Mythen [mu/qoi]“ von Danae und anderen⁵⁹ an die Seite stellte.

In ihrer kritischen Sicht auf die biblischen Wunder konnten sich die Aufklärer schließlich dadurch bestätigt sehen, dass die paganen Gegner des Christentums genauso strenge Kriterien für die Glaubwürdigkeit von Wunderberichten ansetzten wie sie selbst. Für ein übernatürliches Ereignis sind unbezweifelbare Zeugnisse zu verlangen: „Un fait surnaturel“, so resümiert d'Holbach seine Überlegungen zu den Wundern Jesu und des Apollonios, „demande, pour être cru, des témoignages plus forts qu'un fait qui n'a rien

contre la vraisemblance.“⁶⁰ Dass diese Bedingung von den Wunderberichten der Heiligen Schrift nicht erfüllt wird, zeigt überdeutlich der Bericht über die angebliche, von Kelsos, Porphyrios und Julian immer wieder kommentierte Auferstehung Jesu, die sich auf das Zeugnis einer einzigen Frau zudem zweifelhaften Charakters — einer Prostituierten⁶¹ — stützt. Wenn man sich wie Kelsos (II,63) überlegt, wie demgegenüber eine diskutable Bezeugung eines solchen Wunders vorzustellen wäre, wird vollends klar, dass dieser biblischen Erzählung kein Glaube zu schenken ist. Vonnöten nämlich wäre zumindest eine *multiple* Bezeugung, und es wäre zu verlangen, dass die Zeugnisse nicht von Sympathisanten des Auferstandenen stammen, kurz: Jesus, so Kelsos’ vielfach aufgegriffener Gedanke, „hätte sich den Blicken gerade seines Widersachers und des Richters, der ihn verurteilt hatte, und überhaupt aller Menschen zeigen müssen.“⁶²

Von ebensogroßer sachlicher Bedeutung wie die Erörterungen zur Wunderproblematik waren für die Aufklärer die Kommentare zur christlichen Moral, die sich in den Fragmenten von Kelsos, Porphyrios und Julian finden. Abgesehen von Detailerörterungen und manchen heute pedantisch anmutenden Monita verdienen — und fanden — vier Haupteinwände Aufmerksamkeit.

Ein erster, häufig variiert Einwand besagt in Kelsos’ bündiger Zusammenfassung, die „Sittenlehre“ der Juden und Christen habe viele Inhalte „gemeinsam mit den anderen Philosophen“ und enthalte „eine weder ehrwürdige noch neue Wissenschaft [ma,qhma]“ (I,4). Ebensowenig wie für die meisten der Zehn Gebote⁶³ könne daher für die

ubiquitäre Goldene Regel (Porphyrios, Frg. 8) ein göttlicher Ursprung reklamiert werden. „Christian religion“, so greift Herbert of Cherbury Kelsos' Urteil auf, „adds nothing to virtue, which philosophy did not formerly teach“.⁶⁴ Gelegentlich wird diese These dahingehend zugespitzt, die Christen hätten Vorstellungen der populären Moral der vorchristlichen Ära aufgenommen und Philosophen wie vor allem Platon plagiiert, ein Vorwurf, der in der radikalaufklärerischen Literatur oft und gern aufgenommen wurde.⁶⁵

Größeres sachliches Gewicht hat ein zweiter Einwand. Ihm zufolge zeichnen sich die christlichen Gebote und Leitbilder durch charakteristische Überbietungen und Zuspitzungen geläufiger moralischer Forderungen aus. Diese Sicht — „les vertus que le christianisme admire, [...] sont outrées & fanatiques“⁶⁶ — hat Kelsos in einem vielbeachteten Fragment exemplarisch anhand von Matth. 5,43 zu belegen versucht: Dem „Gebot, sich nicht gegen den, der einen misshandelt, zu wehren: *Wenn du auf die eine Backe geschlagen wirst, halte auch die andere hin*“ liegt zwar „ein altes und schon früher gesprochenes Wort“ zugrunde. Dass es sich bei diesem Gebot jedoch um die „vergrößerte Reminiszenz [avgroiko,teron d' auvto. avpemnhmo,neusan]“ einer sinnvollen moralischen Anweisung handelt, erhellt der Vergleich mit Platon, der „den Sokrates in einem Dialog [*Kriton* 49bc] mit folgenden Worten auftreten lässt: [*Man soll*] *weder Unrecht tun noch Unrecht mit Unrecht vergelten noch, wenn man etwas Schlimmes erleidet, sich wehren, indem man etwas Schlimmes dagegen tut.*“⁶⁷ Reaktionen auf Normverletzungen dürfen ihrerseits nicht gegen moralische Regeln verstoßen, aber der von Jesus verlangte prinzipielle Verzicht auf Sank-

tionen ist moralisch inakzeptabel. — In ähnlicher Weise wird die Fürsorgepflicht gegenüber Bedürftigen von den Christen durch die Forderung überboten, ein jeder solle seine „Habe verkaufen und sie den Armen geben“ (*Luk.* 12,33). Julians sarkastisch-pragmatischen Kommentar zu den kaum sozial-verträglichen Konsequenzen dieses Gebotes⁶⁸ griff etwa Paalzow mit der Bemerkung auf, es handle sich dabei um eine jener „Maximen, die sich nur für privilegierte Bettler schicken, die nicht arbeiten wollen“⁶⁹.

Die wohl aufschlussreichsten Kommentare der spätantiken Platoniker beziehen sich auf jenen Lehrbestand, mit dem das Christentum eine radikale Zäsur im abendländischen Moralverständnis herbeigeführt hat. Vor allem das Spezifikum der christlichen Vorstellung vom richtigen, gottgefälligen Leben war den drei paganen Philosophen schlechthin anstößig: die besonders von Paulus scharf akzentuierte Entwertung einer aktiven moralischen Lebensführung. Argumente bringen Kelsos, Porphyrios und Julian gegen diesen Umsturz basaler Moralvorstellungen nur ansatzweise. Sie sehen sich einer derart ungeheuerlichen Abweichung vom Selbstverständlichen (dass etwa allein „aktive Bemühungen [po,noi]“ moralische Wertschätzung verdienen⁷⁰) konfrontiert, dass sie die christlichen Neuerungen im Moralverständnis oftmals bloß vorführen, um sie in ihrer Absurdität für sich sprechen zu lassen: Beliebige Menschen, selbst „Hurer, Weichlinge und Knabenschänder“, werden unabhängig von ihrem Handeln durch die Taufe „geheiligt und abgewaschen“, denn „das Wasser der Taufe [...] sei imstande, [...] alle sittlichen Fehler zu tilgen“ — diese Vorstellung meint Julian (Frg. 59) nur zitieren zu brauchen,

um die Christen bloßzustellen. Im Hintergrund steht offensichtlich ein Vorwurf, in dem Reimarus den Kern von Julians Kommentaren und den entsprechenden Einwürfen des Kelsos⁷¹ erblickt: Die von den Christen verheißene „leichte Entsündigung“⁷² durch moralisch indifferente Leistungen wie die „einzige Handlung des Glaubens“,⁷³ die göttliche Gnade oder das Taufsakrament muss den Ruin fundamentaler Moralvorstellungen nach sich ziehen:

„Der Kayser Julianus zielt auf diese so gar leichte Entsündigung im Christenthum, wenn er [...] den Constantinum M[agnum] [...] so redend einführt: *Wer Weibsleute geschändet, wer sich mit Mordthaten befleckt hat, der komme nur getrost hierher; ich will ihn alsobald rein machen, wenn er mit diesem Wasser wird gewaschen seyn. Und wofern er sich von neuem mit eben diesen Verbrechen verschuldet hat: so will ich ihn dennoch wieder reinschaffen, wenn er sich nur vor den Kopf und die Brust schlägt.*“⁷⁴

Wenn „alles gute und gottgefällige Werk“ aus dem „Glauben an eine fremde Gerechtigkeit“ entspringt, dann ist dem Streben nach „eigener Vollkommenheit und Tugend“, dann ist dem „Begriff von dem inneren Werth der Tugend“ die Grundlage entzogen. Auf die Spitze getrieben ist die Entwertung moralischer Eigenaktivität durch die Diffamierung der „natürlichen [...] Tugenden“ der Heiden als „Schein-Tugenden, und splendida scelera“. Für Kelsos, Porphyrios und Julian wie für Reimarus liegen die fatalen Wirkungen eines solchen Glaubens auf die Motivation zu moralischem Handeln auf der Hand: Wie kann jemand, der sein Handeln an ihm ausrichtet, „in sich einen Bewegungsgrund, Reitz und Trieb haben, die Tugend um ihrer eigenen Vollkommenheit

willen zu lieben und zu üben, oder die Laster wegen ihrer [...] Schändlichkeit zu verabscheuen?“⁷⁵

Von ebenso grundsätzlicher Bedeutung wie die vom Christentum herbeigeführten Umbrüche im Moralverständnis ist seine Vorstellung einer *geschichtlichen* Offenbarung. Das Skandalon, in dessen Wahrnehmung und Bewertung die drei spätantiken Philosophen und die Aufklärer einig waren, ist die räumlich wie zeitlich *begrenzte* Zugänglichkeit einer gleichwohl als *notwendige* Heilsbedingung für *alle* Menschen aufgefassten Offenbarung: Wenn „Christus sich als den Heilsweg [salutis via] offenbart“ hat, so dass „in ihm allein [in seque solo]“ die Erlösung zu finden ist, wie lässt sich dann das Los „unzähliger Seelen“, die ohne eigene Schuld von ihm nichts wussten und daher der Verdammnis anheimfallen, mit den moralischen Eigenschaften Gottes vereinbaren? „Warum hat sich der sogenannte Erlöser so viele Jahrhunderte verborgen gehalten?“⁷⁶ Und warum hat er, als er dann erschien, das Evangelium nicht auf der „ganzen bewohnten Erde [oivkoume,nh]“, sondern in Palästina, „in einen derart entlegenen Winkel“ verbreitet? (Kelsos VI,78) Angesichts der (mit dem Titel eines der *Wolfenbütteler Fragmente* gesagt) „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, ist ein Heilsexklusivismus, der auf eine solche Offenbarung gegründet ist, ungerecht, denn er impliziert den Ausschluss zahlloser Menschen⁷⁷ von der Kenntnis dieser heilsnotwendigen Lehren und Gebote. Gott, so resümiert Julian (Frg.20) die christliche Sicht, „sah es Myriaden [...] von Jahren ruhig an, wie die Völker vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne und vom Norden bis gen Mittag in

größter Unwissenheit“ verharrten, „mit Ausnahme eines dazu noch kleinen Geschlechts, das [...] in einem Teile von Palästina seinen gemeinsamen Wohnsitz nahm. Warum also hat Gott uns nicht beachtet, wenn er wirklich unser aller Gott und Schöpfer aller in gleicher Weise ist? [...] Ist all das nicht partikulär [ouv merika. pa,nta tau/ta evsti]?“ Dieser Einwand begegnet in den spätantiken Quellen auf Schritt und Tritt. Seine Verbreitung und Julians Wortwahl, die diesen zentralen Topos der Offenbarungskritik der Aufklärung auch sprachlich (merika, / „partikulär“) in frappanter Weise vorwegnimmt, belegen, dass der unvermeidliche „Partikularismus“⁷⁸ einer geschichtlichen Offenbarung nicht allein die Standards der aufgeklärten Moral der Moderne verletzt, sondern dass der moralische *common sense* über die Epochen hinweg gegen ihn rebelliert hat.

IV

Den Einfluss von Kelsos, Porphyrios und Julian auf die Philosophie der Aufklärung wird man aufs Ganze gesehen nüchtern, ja mit einer gewissen Zurückhaltung beurteilen müssen. Weder sollte ihre Breitenwirkung überschätzt noch die sachliche Bedeutung der Anregungen, die sie einigen Religionskritikern der Epoche gaben, zu gering veranschlagt werden. Einerseits fehlte es manchen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts offenbar an einer näheren Kenntnis der drei paganen Opponenten des Christentums, einigen sicher auch an einem einschlägigen Interesse; mit seiner deutlichen Reserve („the Works of Julian, the Apostate [...])

are not much worth the reading“⁷⁹) dürfte David Hume nicht alleingestanden haben. Andererseits haben die drei Heiden tatsächlich, beginnend mit Jean Bodin, dem Ahnherren der Religionskritik der Aufklärung, eine Reihe ihrer Protagonisten wie Voltaire, Reimarus und einige Vertreter des englischen Deismus inspiriert. Der Radikalaufklärung haben Kelsos, Porphyrios und Julian starke Argumente zur Verfügung gestellt. Die Vergegenwärtigung ihrer Rezeption im 17. und 18. Jahrhundert verschafft uns somit ein vollständigeres Bild der Religionskritik der Aufklärung.

Eine rezeptionsgeschichtliche Bestandsaufnahme sollte es jedoch nicht mit einer bloßen Inventarisierung des argumentativen Arsenal, aus dem die Aufklärer sich in ihrer Opposition gegen das Christentum bedienten, bewenden lassen. Ihr eigentlicher Mehrwert besteht darin, dass sie eine angemessenere Würdigung des sachlichen Ertrages der Religionskritik der Aufklärung in einer bis in die heutigen Debatten hinein neuralgischen Hinsicht ermöglicht. Im Kern geht es um die Frage, ob die Religionskritik der Aufklärung ihrem Gegenstand gerecht geworden ist oder aber auf Missverständnissen und gewaltsamen Verzerrungen beruhte. Die Ansicht, dass das Christentum in der Aufklärung in der Tat aus einer anachronistischen Perspektive wahrgenommen und verworfen wurde, ist weit verbreitet. Die christlichen Lehren und ihr biblisches Fundament wurden, so heißt es immer wieder, auf das Prokrustesbett moderner Rationalitätsstandards und des neuzeitlichen Weltbildes gezwungen und damit missverstanden und verfehlt — kurz: In der Aufklärung habe sich „die Theologie [...] mit einer ihr äußeren, fremden Instanz von Rationalität konfron-

tiert⁸⁰ gesehen. Erst das Aufkommen des historischen Bewusstseins im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts habe einer angemessenen Würdigung des Christentums den Weg gebahnt und es gegen die illegitime Kritik des „unangenehmen Krakeelers“ Reimarus⁸¹ und seiner Gesinnungsgenossen immunisiert.

Diese Gemeinplätze, der Anachronismusvorwurf und der häufig mit ihm einhergehende, noch pauschalere Topos vom mangelnden historischen Bewusstsein der Aufklärer sind nicht aufrechtzuerhalten. Die Spuren, die die spätantiken Debatten in der neuzeitlichen Religionskritik hinterlassen haben, und die Impulse, die von ihnen ausgingen, zeigen, dass diese Topoi an einem nicht überall, aber doch verbreitet anzutreffenden Zug der Religionskritik der Aufklärung vorbeigehen. Autoren wie Collins oder Reimarus beließen es keineswegs bei einer Aburteilung des Christentums vor dem Tribunal der modernen Rationalität. Die kritikstrategisch geschickten wie auch sachlich adäquaten Rückgriffe auf die paganen Einwände gegen das Christentum, bei denen es sich um alles andere als bloß ornamentale Gelehrsamkeit handelt, führen vor Augen, dass sie im Gegenteil darum bemüht waren, die *synchrone* Perspektive, aus der das Christentum von seinen spätantiken Gegnern ins Visier genommen worden war, in ihre eigene Optik zu integrieren.⁸²

Aus der Anerkennung des historischen Abstandes, der die modernen Kritiker des Christentums in mancher Hinsicht von diesem trennt, folgt keineswegs dessen Anspruch auf generelle Immunität gegenüber Prüfung und Kritik. Denn die Kelsos-, Porphyrios- und Julian-Referenzen bei

Reimarus und anderen Aufklärern belegen, dass von einer Inkommensurabilität der jeweiligen Weltansichten keine Rede sein kann. Mit den wesentlichen Einwänden, die die Aufklärer gegen das Christentum erhoben, befanden sie sich in substantieller Übereinstimmung mit ihren spätantiken Vorgängern, die als Zeitgenossen über das Christentum urteilten.

Ein weiterer Aspekt der Wiederentdeckung von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung weist über diese Epoche hinaus: Die Vergegenwärtigung der in ihren Schriften fassbaren Dissense lenkte den Blick der Aufklärer auf die Risse in den geistigen Fundamenten des Abendlandes. Sie stellte die für das christliche Europa identitätsstiftende Vorstellung einer Synthese des Christentums mit der von der Antike ererbten Philosophie⁸³ infrage. Genauer: Sie ließ die Fragwürdigkeit dieser Vorstellung noch deutlicher hervortreten. In mehr als einer Hinsicht lag ja die Einsicht in die Scheinhaftigkeit jener Synthese ohnehin in der Konsequenz zentraler Anliegen der Aufklärung: Nicht nur bezüglich des Glaubensbegriffs, des Wunderglaubens oder hinsichtlich der Entwertung moralischer Eigenaktivität durch die Gnaden- und Prädestinationslehre brachen Dissense auf, deren sich auch religionsphilosophisch moderate Aufklärer bewusst waren. Kants klare Worte, dass die biblische „Lehre von der Gnadenwahl [...] mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar“ ist, vielmehr „alles [...] in der Religion aufs Thun an[kommt]“, ⁸⁴ unterstreichen, zumal er hiermit nur das aus philosophischer Sicht Selbstverständliche betont, mit aller Schärfe die Unüberbrückbarkeit dieser Dissense.

Jene Synthese hat aber schon damals, in dem historischen Augenblick des erstmaligen Aufeinandertreffens von Christentum und Philosophie, nicht bestanden. Die von Gibbon und Hume beschriebene reale Gewaltsamkeit, mit der das Christentum sein Heils- und Wahrheitsmonopol in der antiken Welt durchsetzte, weist eindrücklich auf die Risse in den vermeintlich monolithischen Fundamenten des Abendlandes hin. Vor allem aber bezeugen dies die in den Schriften der paganen Platoniker dokumentierten philosophischen Unverträglichkeiten: Nicht erst im Lichte des neuzeitlichen Verständnisses von Naturgesetzlichkeit waren die biblischen Wunder fabulöse Vorgänge — sie waren es schon für einen Philosophen des 2. Jahrhunderts gewesen. Ungeachtet der Dämonologie der drei spätantiken Philosophen und ihrer ambivalenten Haltung zum Wunderbaren verläuft doch eine klare Trennlinie zwischen ihrer metaphysisch, erkenntnistheoretisch und religionskomparatistisch begründeten Bestreitung „naturwidriger“ Ereignisse (Kelsos V,14) einerseits und der christlichen Suspendierung der Naturordnung, die im Glauben an die Auferstehung Jesu auf die Spitze getrieben wurde, andererseits. Die Entwertung menschlicher Eigenaktivität durch die christliche Gnadenlehre war nicht erst vom Standpunkt der modernen säkularen Moral aus gesehen anstößig. Schon Kelsos, Porphyrios und Julian hatten wahrgenommen, dass diese Idee einen fatalen Bruch im abendländischen Moralverständnis darstellt – und Collins, Holbach, Reimarus und viele andere machten sich diese Einsicht zu eigen. Indem die Aufklärer die Zäsuren, die das Christentum im abendländischen Welt- und Moralverständnis herbeigeführt hat, rückgängig zu machen trach-

teten, knüpften sie wieder an basale Vorstellungen an, die in der vorchristlichen Philosophie maßgeblich waren – und es wäre eine künstliche und sachlich unangemessene Zurückhaltung, wenn man nicht hinzusetzen würde, dass in den eben herangezogenen Beispielen die Perspektiven der vorchristlichen antiken und der heutigen, durch die Aufklärung hindurchgegangenen Philosophie konvergieren.

FUßNOTEN

¹Universitätsprofessor für Geschichte der Philosophie an der Philipps-Universität Marburg. Promotion an der Ruhr-Universität Bochum. E-mail: wschroed@staff.uni-marburg.de.

²Kelosos, vAlhgh.j lo,goj, hg. Robert Bader, Stuttgart/Berlin 1940 (deutsch: Die Wahre Lehre, übers. u. erklärt von Horacio E. Lona, Freiburg / Basel / Wien 2005); im folgenden, wie üblich, zitiert mit Buch- und Kapitelangabe von Origenes' *Contra Celsum*. — Porphyrios, Gegen die Christen, hg. von Adolf von Harnack, Berlin 1916; auch in: Ders., Kleine Schriften zur Alten Kirche, Leipzig 1980, 362-474; im folgenden zitiert mit Harnacks Numerierung der Fragmente. — Iulianus Imperator, Contra Galilaeos, hg. Emanuella Masaracchia, Rom 1990; im folgenden zitiert mit Masaracchias Numerierung der Fragmente; für die anderen Schriften Julians wird die griech.-engl. Ausgabe von Wilmer Cave Wright (Cambridge, Mass./London 1962) herangezogen. — Hinweise auf Forschungsliteratur zu den antiken Autoren können aus Platzgründen nicht gegeben werden.

³Ich hoffe das umfangreiche Material demnächst in einer Monographie präsentieren und auswerten zu können.

⁴Voltaire's Brief (Correspondance, hg. Th. Besterman, Genf 1960, Bd. 52, 253 f. [nr. 10560]) ist scherzhaft mit „Jean Patourel jésuite“ unterzeichnet und beginnt mit der Formel «Pax Christi».

⁵Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. Gerard Alexander, Frankfurt am Main 1972, Bd. 2, 392 f.

⁶Konstantin selbst ordnete im Jahre 324 an, alle Manuskripte von *Contra Christianos* „dem Feuer zu übergeben“ — die erste Bücherverbrennung der christlichen Ära; Porphyrios, *Fragmenta*, hg. Andrew Smith, Stuttgart 1993, 30 (Frg. 38T).

⁷Lucas Holstenius, *Dissertatio de vita et scriptis Porphyrii philosophi* [1630], in: Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, ³Hamburg 1718-1728, Bd. IV/2, 221.

⁸*Traité d'Origène [sic] contre Celse*. Traduit du Grec par Elie Bouhéreau, Amsterdam 1700.

⁹Origenes Vorstehers der christlichen Schule zu Alexandrien und Aeltestens Acht Bücher von der Wahrheit der christlichen Religion wider den Weltweisen Celsus, Hamburg 1745.

¹⁰Gotthold Ephraim Lessing, *Anti-Goeze VI*, *Werke*, hg. Herbert G. Göpfert, München 1970-79, Bd.8, 240.

¹¹Vgl. Christoph Heinrich Rittmeier (Hg.), *Conringiana epistolica*, Helmstedt 1708, 71 (eine zweite Ausg. erschien Leipzig/Wolfenbüttel 1719); vgl. hierzu Frans F. Blok, Isaac Vossius and his circle, Groningen 2000, 128f. — Lange später kam Lessing auf das angebliche „Exemplar dieser so fürchterlichen Bücher [...] in der Mediceischen Bibliothek zu Florenz“ im VI. *Anti-Goeze* zu sprechen: Das Manuskript werde dort „so heimlich gehalten [...], daß niemand es lesen, niemand das geringste der Welt daraus mitteilen dürfe: wahrlich so möchte ich dort zu Florenz nicht Bibliothekar sein und wenn ich Großherzog zugleich sein könnte. Oder vielmehr, ich möchte es nur unter dieser Bedingung sein, [...] [daß ich dieses] Verbot geschwind aufheben, geschwind den Porphyrius [...] drucken lassen [...] könnte“ (*Werke* [wie Anm. 9], Bd.8, 240). Zur Suche nach Porphyrios-Manuskripten vgl. auch Anon. [Heinrich August Groschuff], *Nova librorum variorum collectio* [hg. Gottfried Tilgner], Fasc. I. Halle 1709, 178 f.

¹²Lucas Holstenius, *Porphyrii liber de vita Pythagorica, ejusdem sententiae [...] cum dissertatione de vita et scriptis Porphyrii philosophi*, Rom 1630; nachgedr. in: Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd. IV/2, 207-281; versammelt sind die Fragmente Nr. 21A, 21B, 25, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 55, 70, 79, 81, 85, 91 nach heutiger Zählung, a.a.O. 274-281.

¹³Das geht aus Grotius' Brief an Peiresc (+1637) vom 25. 11. 1635 hervor; Grotius, *Epistolae ad Gallos*, Leiden 1648, 466; ausführlich zu dem

Adressaten (jedoch kein Hinweis auf das Porphyrios-Projekt) Peter N. Miller, *Peiresc's Europe*, New Haven 2000.

¹⁴Anthony Collins, *A discourse of the grounds and reasons of the Christian Religion*, London 1737, xxxix f. (Preface); hier ein langes Zitat aus Grotius' o. g. Brief an Peiresc.

¹⁵Das Grotius-Autograph (*Ex Porphyrio in Christianos*) befindet sich in der Sammelhandschrift ms. 1865 der Bibliothèque Inguimbertaine in Carpentras (fol. 149^{ff.}).

¹⁶Hugo Grotius, *Ad Danielelem, Opera omnia theologica*, Amsterdam 1679, Bd.1, 453-485; zu Porphyrios bes. 483b.

¹⁷Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd. IV/2, 207-281.

¹⁸Nathaniel Lardner, *The credibility of the Gospel history. Part II: Testimonies of Ancient Heathens. The works*. Bd. 7, London 1838, 390-467 zu Porphyrios. - Erst lange nach der Aufklärung kam es zu einer quantitativ wie inhaltlich enormen, allerdings nicht unumstrittenen Vermehrung der Porphyrios-Fragmente, als im Jahre 1876 der wiederentdeckte Dialog *Monogenes* (auch: *Apokritikos*) des Makarios Magnes publiziert wurde. Dieser Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts hatte dem paganen Philosophen, den er in diesem Dialog mit einem Christen diskutieren ließ, authentische bzw. nur geringfügig bearbeitete Zitate aus Porphyrios' *Contra Christianos* in den Mund gelegt. Im 17. und 18. Jahrhundert wusste man von der Existenz dieses im 16. Jahrhundert noch vorhandenen Textes und kannte auch einige der Indizien, die für die Identität des paganen Dialogpartners mit Porphyrios sprechen; vgl. Magnus Crusius (Praes.)/Rudolph August Rettberg (Resp.), *Dissertatio II. De qeologoume,moij Macarii Magnetis, ex fragmentis operis deperditi vApokritikw/n [...] perpetuo parallelismo scriptorum Porphyrii illustratis*, Göttingen 1745, bes. 19; vgl. auch Johann Anton Trinius, *Freydenker-Lexicon Leipzig/Bernburg 1759-65*, 600; Johann Albert Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, deistas [...] asseruerunt*, Hamburg 1725, 64-72. Über die Überlieferungs-, Editions- und Forschungsgeschichte unterrichtet ausführlich Richard Goulet in der Einleitung zu seiner Makarios-Ausgabe: *Le Monogénès. Édition critique et traduction française*, Paris 2003, Bd.1, 14-259; Porphyrios-Fragmente sind in den Exzerpten des 16. Jahrhunderts nicht enthalten. Trotz gelegentlicher

Vermutungen (vgl. Noel Malcolm: Hobbes, Esra, and the Bible: the history of a subversive idea, in: Ders., *Aspects of Hobbes*, Oxford 2004, 383-431) ist bislang kein Rückgriff auf die Porphyrios-Fragmente des Makarios in der neuzeitlichen Literatur bekannt geworden.

¹⁹Zur Editions- und Forschungsgeschichte vgl. René Braun/Jean Richer (Hg.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978; Jean Richer (Hg.), *L'empereur Julien. De la légende au mythe (De Voltaire à nos jours)*, Paris 1981.

²⁰Iuliani Imp. Opera quae supersunt omnia, Leipzig 1696; vgl. Carlo Prato, Ezechiele Spanheim e la fallita edizione di Giuliano Imperatore, in: Sandro Boldini (Hg.), *Filologia e forme letterarie*, Urbino 1987, 579-587.

²¹Jean Baptiste de Boyer Marquis d'Argens (Hg.), *Defense du paganisme par l'empereur Julien, en Grec et en François* [¹1764; ²1767], Berlin 1769; vgl. auch die krit. Ausgabe: *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, hg. José-Michel Moureaux, Oxford 1994; vgl. José-Michel Moureaux, *D'Argens éditeur de Julien*, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 267 (1989), 139 ff.

²²Vgl. Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, 265-274; *Systema intellectuale hujus universi*, hg. Johann Lorenz Mosheim, Jena 1733, 303-314; hier sind die bei Laktanz überlieferten Hierokles-Fragmente zitiert; Pierre Bayle, Art. 'Hiéroclès', in: *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam u. a. ⁵1740, Bd.2, 758 f., sowie Art. 'Apollonius de Tyane', ebd., Bd.1, 266-269; Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1742-1767, Bd.2, 305-310 zu Hierokles; Bd.2, 98-158 zu Apollonios von Tyana.

²³*Philosratorum quae supersunt omnia. Accessere Apollonii Tyanensis Epistolae. Eusebii Liber adversus Hieroclem*, hg. Gottfried Olearius, Leipzig 1709.

²⁴Christian Kortholt, *Paganus obtrectator. Sive de calumniis gentilium in veteres Christianos libri III*, Kiel u. a. 1698.

²⁵Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd.2, 604-609 und Bd. 6, 395-399 zu Kelsos; Bd.2. 236-260 zu Porphyrios; Bd.2, 293-303 und Bd. 6, 370-376 zu Julian; Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (wie Anm. 6), Bd.4/2, 180-281 über Porphyrios; Bd.7, 76-90 über Julian; vgl. auch Ders., *Delectus argumentorum*, a.a.O. 163-167 zu Porphyrios; 63 f. zu Kelsos.

²⁶Edward Gibbon sah dieses bei Julian verdeckt durch „the influence of superstitious prejudice“; *Decline and fall of the Roman empire*, ch. XXIII, hg. Christopher Dawson, New York o.J., Bd. 2, 359; dementsprechend sein Urteil über *Adversus Galilaeos*: „a very singular mixture of wit and learning, of sophistry and fanaticism“ (ebd., 370); vgl. Glen W. Bowersock, Gibbon and Julian, in: Ders., *Selected papers on late antiquity*, Bari 2000, 7-27; Jean-Paul Larthomas: Julien chez Gibbon, in: Richer (Hg.), *L'empereur Julien* (wie Anm. 18), 69-78. Zu dem ambivalenten Julian-Bild in der Aufklärung vgl. John S. Spink, The reputation of Julian the ‘apostate’ in the Enlightenment, in: *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 57 (1967), 1399-1415.

²⁷Vgl. Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Le système de la nature* II.7, A Londres' 1771, Bd.2, 198 f.: „Les disciples de Platon, Proclus, Jamblique, Plotin, Porphyre, &c. furent de vrais fanatiques, plongés dans la superstition la plus grossière.“

²⁸Vgl. mit Blick auf Porphyrios Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd. 2, 236.

²⁹Diesen Vergleich zieht Pierre-Daniel Huet, *Alnetanae quaestiones de concordia rationis & fidei*, Paris 1693, III.1, 314; ähnlich Brucker, *Historia critica philosophiae* (wie Anm. 21), Bd.2, 105.

³⁰„Porphyry, I grant, was a thorough infidel, though he appears by no means to have been incredulous. It seems he had a great opinion of wizards and necromancers, and believed the mysteries, miracles and prophecies of theurgists and Egyptian priests. He was far from being an enemy to obscure jargon; and pretended to extraordinary ecstasies. In a word, this great man appears to have been unintelligible as a School-man, as superstitious as a monk, and as fanatical as any Quietist or Quaker“ (George Berkeley, *Alciphron*, dial. VI, §25 [1732]. The works, hg. A. A. Luce/T. E. Jessop, Edinburgh/London 1948-57, Bd.3, 267 u. ff.).

³¹Lessing, *Von der Art und Weise der Fortpflanzung der christlichen Religion*, Werke (wie Anm. 9), Bd.7, 300.

³²Vgl. Jean Bodin, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, hg. Ludwig Noack, Schwerin u. a. 1857. Bodin wurde mit seinem vielgelesenen *Colloquium* der wirksamste Multiplikator der spätantiken Christentumskritik für die Freidenker in und außerhalb Frankreichs; Einzelheiten in meinem Beitrag: *Pagani ante portas: Les libertins érudits et*

leur contribution à la redécouverte de la pensée anti-chrétienne de l'antiquité tardive, in: Antony McKenna/Marie-Hélène Quéval (Hg.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Paris 2009 [im Druck]. Hervorzuheben ist der anonyme *Theophrastus redivivus* (hg. Guido Canziani /Gianni Paganini, Florenz 1981/82), dessen Verfasser die zahlreichen Kelsos-, Porphyrios- und Julian-Fragmente in Bodins Dialog nahezu vollständig in seinen Traktat übernahm. Zur Verbreitung des *Colloquium* vgl. Richard H. Popkin, The dispersion of Bodin's dialogues in England, Holland, and Germany, in: *Journal of the history of ideas* 49 (1988), 157-160; W. Schröder, Jean Bodins 'Colloquium Heptaplomeres' in der deutschen Aufklärung, in: Günter Gawlick/Friedrich Niewöhner (Hg.), *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*. Wiesbaden 1996, 121-137.

³³Vgl. Bayle, Art. ‚Zoroastre‘, rem. H, in : *Dictionnaire historique et critique* (wie Anm. 21), Bd.4, 560.

³⁴Vgl. Adolf v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ⁴1924, 521: „Dort, wohin Porphyrius den Streit zwischen religionsphilosophischer Wissenschaft und Christentum versetzt hat, liegt er noch heute; auch heute noch ist Porphyrius nicht widerlegt“.

³⁵Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 208 ff. zu Jesaia 7,14; sowie ebd., 290 zu Jesaia 53,3 ff.; [Christian Ludwig Paalzow:] *Hierokles oder Prüfung und Vertheidigung der christlichen Religion angestellt von den Herren Michaelis, Semler, Leß und Freret*, Halle 1785, 62 ff.

³⁶Vgl. Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei H. S. Reimarus*, Göttingen 1983.

³⁷Hermann Samuel Reimarus, *Vindictio dictorum Veteris Testamenti in Novo allegatorum*, hg. v. Peter Stemmer, Göttingen 1983, 54 f.: „Inter gentiles [...] reperti sunt, qui se in toto Veteri Testamento quicquam de Christo reperisse impudenter negarent.“ Reimarus bezieht sich zum einen auf Kelsos I,50, zum anderen auf Julian, *Frg.* 101.

³⁸Vgl. Anthony Collins, *The scheme of litteral prophecy considered*, London 1726; Ders., *A discourse of the grounds and reasons* (wie Anm. 13), 151 ff.; hier zieht Collins ausführlich Kelsos (I,50), Porphyrios (*Frg.* 39) und Julian (*Frg.* 62 und 64) heran. In Frankreich war Collins mit folgendem Sammelband vertreten: *Examen des prophéties qui servent de fondement à*

la religion chrétienne [übers. und bearb. von P.-H. Th. d'Holbach], 'A Londres' 1768. Es handelt sich um gestraffte Bearbeitungen von Collins' *Dis-course* (1-117) und *Scheme* (118-204).

³⁹Vgl. Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 265f. Hinsichtlich der typologischen Ausdeutung von Jesaja 7,14 bezieht Reimarus sich auf Julian, *Frg.* 64; zu Hosea 11,1 auf *Frg.* 101. — Schon Bodin: *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 223, beruft sich in diesem Zusammenhang auf Julian (*Frg.* 101) und Kelsos (II,28).

⁴⁰Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 268 f.

⁴¹Vgl. Porphyrios, *Frg.* 43 und 44; vgl. dazu John Granger Cook, *The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism*, Tübingen 2000, bes. 145 f.

⁴²Vgl. Matth. 9,9, nach Daniel 7,13; vgl. auch Jesu Ankündigung seiner eigenen Wiederkunft aus den Wolken in Luk. 21,27: „Und dann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in einer Wolke“; vgl. Daniel 7,13: „es kam einer mit den Wolken des Himmels wie des Menschen Sohn“.

⁴³Vgl. Collins, *The scheme of literal prophecy considered*, a.a.O. 149ff.; dazu J. O'Higgins, Anthony Collins, Den Haag 1970, 155-199; Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 62 ff.

⁴⁴Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 802 (nach Porphyrios, *Frg.* 44); vgl. auch Bd.1, 905, nach Porphyrios, *Frg.* 43A und 43L.

⁴⁵Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 909.

⁴⁶Ebd., Bd.2, 392.

⁴⁷Ebd., Bd.2, 387 f.

⁴⁸Weitere Dissense, etwa bezüglich der Frage, was eine Lehre als wahr auszeichnet, ob religiöse Doktrinen ohne Gründe zustimmungsfähig oder gar zustimmungspflichtig sein können, und ob Abweichungen vom wahren Glauben toleriert werden dürfen, oder aber vielmehr unterdrückt werden müssen, können hier nicht berücksichtigt werden; s. o. Anm. 2.

⁴⁹Kelsos, V,14. — Immerhin bei *einem* der Wunder des Apollonios von Tyana, auf den sich unsere paganen Philosophen beziehen, scheint es sich um eine Totenerweckung zu handeln. Aufschlussreich ist allerdings die große Zurückhaltung, mit der Philostratos davon berichtet: Apollonios habe ein junges „Mädchen aus seinem anscheinenden Tod [tou/ dokou/ntoj qana,tou] erweckt. [...] Ob er einen Funken Leben, der von ihren Pflegern nicht bemerkt wor-

den war, noch in ihr vorfand — denn man sagt, von ihrem Gesicht sei ein Dunst ausgegangen, während es regnete — oder ob er die erloschene Seele wieder aufblühen ließ [...], ist mysteriös [αἰνῶδες] nicht allein für mich, sondern auch für die, die zugegen waren.“ (Vita Apollonii IV,45; vgl. hierzu Charles Blount: *The Original of Idolatry*, in: Ders.: *The Miscellaneous Works*, London 1695, 25 [separat pag.].

⁵⁰Vgl. Edward Herbert of Cherbury, *A dialogue between a tutor and his pupil*, London 1768; hg. und eingel. von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 181 f.

⁵¹Reimarus, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.2, 384.

⁵²Paalzow, *Hierokles* (wie Anm. 34), 45; Thomas Woolston fühlt sich mit Kelsos (II,61) an „confused and incredible womanish Fables“ erinnert (*A sixth discourse of the miracles of our Saviour*, ²London 1729, 29 f.).

⁵³Vgl. Anon., *Theophrastus redivivus*, (wie Anm. 31), 481 f.

⁵⁴Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 253, 260, u.ö.; Anon.: *Theophrastus redivivus*, (wie Anm. 31), 385 f.; Herbert of Cherbury, *A dialogue* (wie Anm. 49), 168, 181ff.; Paul-Henri Thiry d'Holbach: *Le christianisme dévoilé, À Londres* 1756, 68 ff.

⁵⁵Charles Blount, *The Two First Books of Philostratus, Concerning the Life of Apollonius Tyaneus, Written Originally in Greek, and now Published in English: Together with philological notes Upon each chapter*, London 1680. Eine französische Übersetzung legte Giovanni Francesco Salvemini, gen. Giovanni di Castiglione (Jean de Castillon) vor, die, versehen mit einer anonymen (aus der Feder Friedrichs II. stammenden) ironischen Widmung an Papst Clemens XIV, mehrmals im Druck erschien: *Vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate avec les commentaires donnés en Anglois par Charles Blount sur les deux premiers Livres de cet Ouvrage* [1774], Amsterdam 1779. Zu Blounts Übersetzung vgl. Dario Pfanner, *Tra scetticismo e libertinismo. Charles Blount e la cultura del libero pensiero nell'Inghilterra degli ultimi Stuart*, Neapel 2004, 137-159.

⁵⁶s.o. Anm. ☺☺; vgl. die umfangreichen Gegenschriften von Johann Friedrich Kleuker (*Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt: Aus Veranlassung neuerer Schriften und besonders des Hierokles*, Riga 1787-94) und Johann Balthasar Lüderwald (*Anti-Hierocles*

oder Jesus Christus und Apollonius von Thyana [sic], in ihrer großen Ungleichheit vorgestellt, Halle 1793).

⁵⁷Anon., *Theophrastus redivivus*, (wie Anm. 31), a.a.O. 481: „Quantum ad miracula, si haec deos faciunt, quid obstat, ut Bodinus ait, quin maximus quisque magus Deum se ferat?“; vgl. Bodin: *Colloquium* (wie Anm. 31), 252.

⁵⁸Vgl. Kelsos, III,33. Aufgegriffen wird dieser Gedanke etwa von Bodin: *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 234; vgl. auch Anon., *Theophrastus redivivus* (wie Anm. 31), 608.

⁵⁹Vgl. Kelsos, I,37. Ein Echo findet sich etwa im anonymen *Traité des trois imposteurs* (III,11), hg. W. Schröder, Hamburg ²1994, 72.

⁶⁰Vgl. d'Holbach, *Le christianisme dévoilé* (wie Anm. 53), 68.

⁶¹Vgl. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 234: „Celsus valde absurdum sibi videri scribit, quod unius meretricis testimonio resurrexisse credatur is, qui pridie populis spectantibus in cruce mortuus erat“; Bodin bezieht sich (wie auch der anonyme *Theophrastus redivivus* [wie Anm. 31], 608) auf Kelsos, II,55.

⁶²Kelsos, II,63; vgl. Woolston: *A sixth discourse of the miracles of our Saviour* (wie Anm. 51), 23 f.: „It has been a constant Objection against the Resurrection of Jesus, that he appear'd not personally afterwards [...] to Pilatus and the [...] Crucifiers and Insultors“.

⁶³Vgl. Julian (Frg. 29) über den „Dekalog“: „Bei den Göttern, was gibt es für ein Volk, das nicht, abgesehen von dem Verbot ‘Du sollst keinen anderen Göttern dienen’ und dem Gebot ‘Du sollst des Sabbats gedenken’, alle übrigen Gebote halten zu müssen glaubt?“

⁶⁴Herbert of Cherbury, *A dialogue* (wie Anm. 49), 65.

⁶⁵Anon., *Traité des trois imposteurs* III,17 (wie Anm. 58), 88 f.: „Quant à la morale de Jésus-Christ, on n'y voit rien de divin qui la doive faire préférer aux écrits des anciens, ou plutôt tout ce qu'on y voit en est tiré ou imité“; vgl. auch III,18, a.a.O. 90 ff. (nach Kelsos, VI,16); d'Holbach, *Le christianisme dévoilé*, (wie Anm. 53), 27; d'Holbach: *Histoire critique des Jesus Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, hg. Alan Hunwick, Genf 1997, 575.

⁶⁶D'Holbach, *Le christianisme dévoilé* (wie Anm. 53), 203.

⁶⁷Kelsos, VII,58. Auf diese Stelle bezieht sich (mit falscher Kapitelangabe) Matthew Tindal, *Christianity as old as the creation*, London 1730, hg.

Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Canstatt 1967, 341. Auf die psychologische Unmöglichkeit, dieses Gebot konsequent zu befolgen, verweist bereits Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (wie Anm. 31), 329: „Ex omnibus [...] christianis decretis nullum magis avdu,naton, quam quod ei, qui maxillam dexteram caedat, jubentur obvertere sinistram“; vgl. auch ebd., 263.

⁶⁸Julian (Frg. 100) ironisiert Jesu „treffliche und staatsmännische Mahnung: ‚Verkauft eure Habe und gebt sie den Armen [...]‘ [Luk. 12,33] Kann jemand wohl ein Gebot nennen, das von mehr staatsmännischer Einsicht zeugt? [...] Kann jemand eine Lehre billigen, bei deren Durchführung kein Staat, kein Volk und keine Familie mehr zusammenhalten kann?“

⁶⁹Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 326 ff.; vgl. auch Kelsos' Bemerkungen (VII,18) zu Jesu Rat, „man müsse für Nahrungsmittel und Vorräte nicht in höherem Grad besorgt sein als die Raben [Luk. 12,24], für das Kleid aber noch weniger als die Lilien [Matth. 6,28 f.]“.

⁷⁰Porphyrios, *Ad Marcellam* 7, vgl. auch. 12 und 13. Man denkt unwillkürlich an die gegenteilige Auskunft in Röm. 9,16: Ob wir Gott wohlgefällig sind, liegt „nicht an dem Wollenden oder Laufenden, sondern an Gottes Erbarmen.“

⁷¹Vgl. Kelsos, III,59; dazu Reimar, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 157: „Des Celsus Worte [III,59] [...] sind vorzüglich merkwürdig, da er sagt: [...] bey den Christen würden alle Sünder, Ungerechte, Diebe, Mörder, zu der Reinigung und zu den Geheimnissen eingeladen“; vgl. auch Bodin: *Colloquium*, a.a.O. 263, der diesen Gedanken hier allerdings versehentlich Julian zuschreibt: „Julianus quidem apostata nimis impudenter ac impie Christi doctrinam calumniatus est, cum diceret: Latronibus ac sicariis impunitatem a Christo proponi.“

⁷²Reimar, *Apologie* (wie Anm. 4), Bd.1, 156.

⁷³Ebd., Bd.1, 121; Reimar hat hier Markus 16,16 („wer aber nicht glaubt, wird verdammt“) im Auge, eine Stelle, auf die auch Porphyrios (Frg. 91) bezugnimmt.

⁷⁴Reimar, *Apologie* (wie Anm.4), Bd.1, 156f.; Reimar zitiert Julian. *Caesares* 336AB; auf dieselbe Stelle bezieht sich auch Anthony Collins, *A discourse of free-thinking*, London 1713, hg. Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 118.

⁷⁵Reimar, *Apologie* (wie Anm. 4), 155-157; vgl. den Katalog tugendhafter

Heiden in Julian, Frg. 39, den schon Bodin aufnahm; Colloquium . (wie Anm. 31), 320; vgl. auch 305.

⁷⁶Porphyrrios, Frg. 81 (bei Augustinus und deshalb lateinisch überliefert): „Si Christus [...] salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus redditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? [...] Quid [...] actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? [...] Quare salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subduxit?“ Vgl. Kelsos, IV,7: „Also jetzt, nach so langer Zeit, ist es ihm eingefallen, dem Leben der Menschen Gerechtigkeit zu verschaffen [dikaiw/sai]; früher hat er sich nicht darum gekümmert.“

⁷⁷Vgl. Porphyrrios, Frg.82: „Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?“

⁷⁸Paalzow, Hierokles (wie Anm. 34), 332.

⁷⁹David Hume, Brief an David Dalrymple, 3. 4. 1754. The letters, hg. J. Y. T. Greig. Bd.1, Oxford 1932, 188 f. Es verwundert aber doch, dass diese schroffe Stellungnahme aus der Feder des (mit Gibbon im Austausch stehenden) Verfassers der *Natural history of religion* stammt, dem es an Aufgeschlossenheit gegenüber der paganen Religion und an Gespür für die Schattenseiten exklusivistischer monotheistischer Religionen nicht gefehlt hat; vgl. M. A. Weber, David Hume und Edward Gibbon, Frankfurt am Main 1990.

⁸⁰Walter Sparn, Religiöse Aufklärung, in: Glaube und Denken 5 (1992), 85.

⁸¹Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon ⁵1960, 384.

⁸²Ein besonders illustratives Beispiel ist die vor der Mitte des 18. Jahrhunderts entstandene Schrift *De Jésus-Christ* (Paris, Bibliothèque Mazarine. Sign.: ms. 3561/2), deren Verfasser sich in die Perspektive eines kaiserzeitlichen Heiden versetzt, der das Christentum prüft. Aus diesem Grunde waren Manuskripte dieses Textes auch unter dem Titel *Celse moderne, ou réflexions sur Jésus-Christ* in Umlauf; vgl. Miguel Benítez, *La face cachée des Lumières*, Oxford 1994, 28.

⁸³ Diese bis heute geläufige Vorstellung hatten am Vorabend der Aufklärung vor allem zwei Autoren — in tendenziösen Interpretationen, aber mit beachtlicher Gelehrsamkeit — zu verteidigen versucht: Tobias Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris*, Qua Quam prope ad veram

Religionem Gentiles accesserint, [...] ostenditur, Basel 1679, und Pierre-Daniel Huet, *Alnetanae quaestiones de concordia rationis & fidei*. Quarum libro primo lex concordiae rationis et fidei, secundo dogmatum Christianorum et ethnicorum comparatio, tertio praeceptorum Christianorum et ethnicorum ad vitam pie recteque instituendam pertinentium comparatio continetur [¹1679], Paris 1693.

⁸⁴Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akad.-Ausg., Bd. 7, 41.